

Teuvo Laitila

Huolenpito ja vieraanvaraisuus

HYVÄN KUOLEMAN IHANNE
 ORTODOKSISESSA RAJA-KARJALASSA
 VUOSINA 1870–1939

Tapa käsitellä vainajia kertoo yhteisön arvoista ja yksilöiden tavoista sitoutua niihin ja uusintaa niitä. Yhteisölliset arvot ovat ihan-teita, joita yksilöt tuottavat ja muuttavat toiminnallaan. Tässä artikkelissa tarkastelen kahta kuolemaan ja vainajien rituaaliseen käsittelyyn liittyvää eettistä ihannetta, huolenpitoa ja vieraanvaraisuutta, ja niiden muutosta. Tarkastelu-alueena on ortodoksinen Raja-Karjala¹ eli Suomeen vuosina 1812–1944 kuuluneet Impilahden, Korpiselän, Salmin, Soanlahden, Suistamon ja Suojärven pitäjät. Tarkastelu-aika on 1800-luvun viimeiseltä kolmannekselta talvisotaan.

Ortodoksikarjalaisessa vainajien käsittelyssä on aihetta tutkineen Laura Jetsun mukaan kysymys vainajan hoitamisesta ja hänen kuolemanjälkeisen sosiaalisen asemansa määrittelystä.² Molemista huolehtivat vainajan omaiset ja se yhteisö, jossa vainaja oli elänyt. Hoitaminen on sekä yhteisöllistä toimintaa että yhteisöllinen ja eettinen ihanne.³ Kuvaan sitä käsitteillä huolenpito ja vastavuoroisuus. Pyrin selvittämään, miten näitä ihanteita rakennettiin, pidettiin yllä ja muovattiin erilaisilla vainajille toimitetuilla riiteillä. Aihetta ei ortodoksisen Raja-Karjalan osalta ole juuri tutkittu.⁴

Perinteisesti kuolemanriittejä on tarkasteltu yhteisön jatkuvuuden kannalta. On kysytty, miten

yhteisö käsittelee kuoleman aiheuttamaa muutosta. Miten yhteisö ”korjataan” tai miten se sopeutetaan kuoleman aiheuttamaan jäsenen menetykseen? Toisin sanoen riittejä on tarkasteltu yhteisön ”ennalleen” palauttavina toimintoina.⁵ Sosiologiassa ja historiallisessa antropologiassa on kuitenkin jo pitkään pidetty selvänä, että yhteisö ei palaa entiselleen, vaan muuttuu: yhteisöllistä muutosta, kuten kuolemaa, käsitte-

1. Vuonna 1930 Raja-Karjalassa oli noin 50 000 asukasta, joista 32 000 kuului ortodoksisen kirkkoon. Tapio Hämynen, *Liikkeellä leivän tähden. Raja-Karjalan väestö ja sen toimeentulo 1880–1940*. Historiallisia tutkimuksia 170. SHS 1993, 238.
2. Laura Jetsu et al., *Juuret Karjalassa. Karjalainen perhe perinteiden ja muutosten äärellä*. Tammi 2013, 384–467. Samaa voidaan sanoa monista yhteisöllisesti merkittävistä tapahtumista. Ks. Marshall Sahlins, *Island of history*. The University of Chicago Press 1987, 42–44.
3. Ks. Emmanuel Levinas, *Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Suomennos ja esipuhe Antti Pönni. Gaudeamus 1994. Vrt. Mary Douglas, *Natural symbols. Explorations in cosmology*. Penguin Books 1973 [1970]; Thomas J. Csordas, *Mortality as a cultural system?* *Current Anthropology* 54:1 (2013), 523–546.
4. Ks. kuitenkin Laura Stark-Arola, Irma-Riitta Järvinen, Senni Timonen & Terhi Utriainen, *Kuolema, unet ja yhteisö. Aunukselaisnaisten unikertomukset*. Teoksessa Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.) *Tuulen jäljillä. Kirjoituksia kansanperinteestä ja kulttuurihistoriasta*. Kalevalaseuran vuosikirja 77–78. SKS 1999, 158–179; Irma-Riitta Järvinen, *Karjalan pyhä kertomukset. Tutkimus luvunkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 962. SKS 2004, 135–144. Vrt. Kannaksen Karjalasta Outi Fingerroos, *Haudatut muistot. Rituaalisen kuoleman merkitykset Kannaksen muistitiedossa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 985. SKS 2004, 167–272.
5. Ks. esim. Richard Huntington & Peter Metcalf (toim.) *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press 1979. Vrt. Marja-Liisa Keinänen, “Feeding the dead”. Women “doing” religion and kinship in traditional Russian Orthodox Karelia. Teoksessa Terhi Utriainen & Päivi Salmesvuori (toim.) *Finnish women making religion. Between ancestors and angels*. Palgrave Macmillan 2014, 22.

Uskontotieteen dosentti, FT **Teuvo Laitila** työskentelee yliopistonlehtorina Itä-Suomen yliopistossa.
 Sähköposti: teuvo.laitila@uef.fi.

levät riitit kantavat yhteisöä eteenpäin, ja samalla muuttavat sitä.⁶

Ortodoksikarjalaisten kuolemakäsityksiä tarkasteltiin pitkään suomalaisen kansallisen identiteetin rakentamisen hengessä. Ortodoksikarjalaiset rituaalit nähtiin aidon, toisin sanoen kalevalaisen, kansankulttuurin rappeutuneina muotoina. Rituaalien kirkollisia ulottuvuuksia, jotka kuolemanriiteissä ovat ilmeisiä, ei tarkasteltu. Ortodoksikarjalaisia kuolemanriittejä voitiin 1800–1900-lukujen taitteen kulttuurievolutionistisessa hengessä pitää myös ilmauksena vanha-kantaisesta ”vainajienpalvonnasta”, menneisyyden jäänteenä, jolle ei ollut sijaa modernissa yhteiskunnassa.⁷

Uudemmassa tutkimuksessa kuolemanriitit on nähty tapoina käsitellä traumoja – kuten vuoden 1918 surmia – tai diskursseina, joilla muokataan elävien käsityksiä vainajasta. Muusta karjalaisten kuolemakäsitysten tutkimuksesta poiketen Raja-Karjalan kohdalla uudessa tutkimuksessa on nostettu selkeästi esille kansanomaisten ja kirkollisten (ortodoksisten) kuolemakäsitysten yhteydet.⁸ Näin on menetelty myös eräissä venäläisiä kuolemanriittejä koskeissa tutkimuksissa,⁹ ja näin teen itsekin. Rajakarjalaisten ortodoksien eleytysssä uskonnollisuudessa

ei mitä todennäköisimmin ollut erikseen kansanomaista ja kirkollista ulottuvuutta. Jaottelun tekivät erilaisista ideologisista syistä ensisijaisesti tutkijat tai papisto.

Tämän artikkelin lähdeaineistosta osa on painettua, osa arkistomateriaalia. Painettuun aineistoon kuuluvat rajakarjalaisten itsensä ja ulkopuolisten Karjalan kävijöiden tallentamat kuvaukset. Osa niistä on pitäjä- tai kyläkohtaisia. Osassa puhutaan yleisesti karjalaisista tai rajakarjalaisista käsityksistä ja käytännöistä. Molemmissa tiedon lähde ja kuvauksen tarkempi ajoitus jäävät yleensä avoimiksi.¹⁰ Painamaton aineisto, jota säilytetään Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran perinnearkistossa,¹¹ on sekä tutkijoiden että Raja-Karjalan asukkaiden kokoamaa. Kertoja yleensä mainitaan, ja aineisto on tavallisesti paikannettavissa kyläkohtaisesti. Kaikki aineisto painottuu ”luonnollisesti” tai vanhuuttaan kuolleisiin iäkkäisiin miehiin ja naisiin. Lapsia, työikäisiä tai tapaturmaisesti tai itsemurhan kautta kuolleita ei juuri mainita.¹²

Kuolemanriitit kuvataan sekä painetussa että painamattomassa aineistossa hyvin samaan tapaan ja melko yksityiskohtaisesti. Kyse ei silti yleensä ole etnografisesta kuvauksesta. Kertojat tai tallentajat eivät tavallisesti kuvanneet mitään

6. Näin jo Émile Durkheim teoksessaan *Uskontoelämän alkeismuodot*. Suom. Seppo Randell. Tammi 1980. (Alk. ransaksi 1912.) Historiallisesta antropologiasta ks. Sahlins 1987; Aaron Gurevich, *Historical anthropology of the Middle Ages*. Toimittanut Jana Howlett. Polity Press 1992.

7. Ks. Matti Waronen, Karjalaisten vainajinpalveluksesta. Teoksessa Iivo Härkönen (toim.) *Karjalan kirja*. WSOY 1910, 101–107; T. I. Itkonen, Karjalaiset 6: Uskonto. Teoksessa Artturi Kannisto et al. (toim.) *Suomen suku* II. Otava 1928, 17–22; Uno Harva, Karjalaista kansanuskoa ja palvontaa. Teoksessa Iivo Härkönen (toim.) *Karjalan kirja*. Toinen, kokonaan uudistettu painos. WSOY 1932, 479–482; Uno Harva, *Suomalaisten muinaisusko*. WSOY 1948, 488–511; Unelma Konkka, *Ikuinen ikävä. Karjalaiset riitti-ikut*. SKS 1985, 28–95.

8. Ks. Lauri Pelkonen, Kuolemaan liittyvät tavat ja uskomukset. Teoksessa Lauri Pelkonen (toim.) *Suojärvi* I. Suosäätio 1965, 367–374; Heikki Makkonen, *Kuolema ortodoksisessa perinteessä*. Joensuun yliopiston teologisia julkaisuja 1. Joensuun yliopisto 1989; Laura Jetsu, *Kahden maailman välillä. Etnografinen tutkimus venäjänkarjalaisista hautausrituaaleista 1990-luvulla*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 853. SKS 2001; Fingerroos 2004; Tiina Juurela, ”*Erottaa erottamatta*”. *Raja-Karjalan ortodoksien näkemys kuolemanriiteistä maailmansotien välisenä aikana*. Painamaton ortodoksinen käytännöllisen teologian lisensiaatintyö. Joensuun yliopisto 2008, http://epublications.uef.fi/pub/URN_NBN_fi_joy-20090013/URN_NBN_fi_joy-20090013.pdf (16.12.2015). Ks. myös Juha Pentikäinen, *Suomalaisen lähtö. Kirjoituksia pohjoisesta kuolemankulttuurista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 530. SKS 1990; Jetsu 2013.

9. Ks. Ludwig Steindorff, *Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge*. Quellen und Studien zu Geschichte des östlichen Europa 38. Franz Steiner Verlag 1994.

10. Ks. viitteissä 7–8 mainittu kirjallisuus.

11. Käyttämäni kokoelmat ovat Kansanusko I–III, Kansatieteelliset kuvaukset, Karjalaisen juhlaperinteen kilpakeräys 1957, Merkkipäivät sekä Pitäjäkortisto. Tarkemmat tiedot löytyvät ao. viitteistä.

12. Juurelan 2000-luvun alussa kokoamassa aineistossa lapsivainajan sanotaan saaneen (viattomuutensa takia) hyvän osan (2008, 59), mikä ilmaistiin tuomalla heidän haudalleen herkkuja (2008, 121). Toisen informantin mukaan lapsen kuollessa ryhdyttiin miettimään, mitä pahaa perhe oli tehnyt (2008, 75). Tarkemmin asiaa ei pohdita. Molemmat tiedot viittaavat siihen, että lapsivainaja ei ollut sosiaalisessa vuorovaikutuksessa keskeinen, vaan hänen kauttaan määriteltiin aikuisväestön keskinäisiä suhteita.



Kuva 1. Hyvästijätö vainajalle Raja-Karjalassa 1930-luvulla. Hautajaisvieraat ovat järjestäytyneet kuvaamista varten avonaisen arkun taakse. Kuva: Riisa, Suomen ortodoksinen kirkkomuseo, 3447_45.

tiettyä kuolemantapausta, vaan vainajan käsittelyä yleensä. Siksi heidän voi sanoa kertoneen yhteisön yhteisiksi oletetuista ihanteista, ei niinkään kuolemanriitien paikallisesta ja ajallisesta variaatiosta. Vaikka enemmistö kertojista oli naisia, tallentajat eivät yleensä pohtineet naisen roolia, vaikka se varsinkin varhemmin oli riiteissä merkittävä. Tämä voi johtua siitä, että sukupuolen merkitystä ei aineiston kokoamishetkellä pidetty tärkeänä.¹³

Artikkelin avainkäsite, etiikka, tarkoittaa sosiaalisessa vuorovaikutuksessa syntyviä ilmauksia siitä, mikä ihmisten välisessä kanssakäymisessä sekä heidän kommunikoinnissaan edesmenneiden kanssa oli hyväksyttävää ja mikä ei. Tämä ”toiminnallinen etiikka” ei ole normatiivista vaan pragmaattista. Jokin teko on hyvä tai oikea, koska

se ”sitoo” toisen osapuolen vastaavanlaiseen hyvään tai oikeaan tekoon. Konkreettisesti sanoen vainajaa arvostettiin, koska hänellä uskottiin olevan samantapaisia tarpeita ja tunteuksia kuin elävillä, ja koska hänen katsottiin kuoltuaankin olevan tekemisissä elävien kanssa.¹⁴ Arvostusta todennäköisesti lisäsi se, että yhteisön – kylän – jäsenet olivat usein sukua keskenään. Aineistossa tätä ei tosin yleensä mainita.

Metodisesti yhdistän tarkastelussa sosiaalisten suhteiden (Mary Douglas¹⁵), sosiaalisten rakenteiden (Émile Durkheim¹⁶) ja sosiaalisen toiminnan näkökulmat. Viimeksi mainitulla tarkoitan historiallisen antropologian¹⁷ tapaa ymmärtää ihminen kulttuurinsa luojana. Luen aineistoa selvittäen sitä, ketkä toimittivat riitin eri osat, mitä he tekivät ja millaisia perusteluja toi-

13. Vrt. Juurela 2008, 25–26.

14. Vrt. Douglas 1973, 40–58; Steindorff 1994, 96–97; Csordas 2013.

15. Douglas 1973; Mary Douglas, *How institutions think*. Syracuse University Press 1986.

16. Émile Durkheim, *Sosiaalisesta työnjaosta*. Suom. Seppo Randell. Tammi 1990 [1893]. Durkheimin näkemyksen kriittisestä arvioinnista ks. James Laidlaw, For an anthropology of ethics and freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8:2 (2002), 311–332.

17. Ks. Sahlins 1987; Gurevich 1992. Ortodoksinaisista toimijoista ks. Keinänen 2014. Hän tarkastelee Wienaa.

mittajien valinnoille ja tekemiselle mahdollisesti löytyy. Tulkitsen toimintaa sosiaalisena vuorovai-
kutuksena, jolla tuettiin ja ilmaistiin yhteisön
sopivina pitämiä keskinäisen kanssakäymisen
muotoja ja ihanteita.¹⁸ Rajaan tarkastelun aineis-
tossa mainittuihin kuolemanriittien osiin. Aloitan
kuolemaisillaan olevasta ihmisestä ja lopetan vai-
najan määrääjain tapahtuvaan mustelemiseen.

Sopuisa hyvästijättö alkuna kuolemaan

Jonkun ollessa kuolemaisillaan Raja-Karjalassa oli
tapana, että sukulaiset ja ystävät kävivät kuolevan
luona *proškenjalla*¹⁹ eli pyytämässä anteeksi, sopi-
massa kiistat ja hyvästelemässä.²⁰ Suojärvellä pyy-
tāja sanoi 1900-luvun alussa: ”Prosti [milma] roadi
Hrista” [Anna minulle anteeksi Kristuksen
nimessä]. Mikäli kuoleva antoi anteeksi, hän vas-
tasi: ”Hospodi prostikkah [Jumala antaa
anteeksi].”²¹ Samoin sanoin sovittiin ylipäättänsä-
kin ihmisten välisiä kiistoja. Kuolevan tapauk-
sessa anteeksipyyntö oli kuitenkin erityisen tär-
keää. Sen voi rinnastaa kirkolliseen katumuksen
sakramenttiin. Molemmissa tapauksissa anteek-
sianto oli rituaalinen tapa kertoa sovinnosta.

Rajakarjalaisten omaksuma venäläinen orto-
doksinen perinne alleviivasi tätä korostamalla,
että kuolema ilman anteeksipyyntöä ja anteeksi-
antoa oli suuri onnettomuus²² ja että kuolevan

jättäminen yksin oli pahasta. Korpiselkäläinen
Oudi Timoskainen vahvasti käsityksen olleen tun-
nettu Raja-Karjalassa vielä 1930-luvulla sanoes-
saan, ettei ollut hyvä, että ihminen kuoli kenen-
kään näkemättä.²³ Kuoleminen oli näin sosiaali-
nen tapahtuma, joka koski kuolevan lisäksi hänen
yhteisöään. Yhteisöllisyys, se että joku oli läsnä
kuolemassa, teki siitä hyväksyttävän, normaalin
tapahtuman.

Kuolevan tilan heiketessä omaiset, ystävät tai
sukulaiset lausuivat tai lukivat vuoteen äärellä
rukouksia ja, ilmeisesti vasta itsenäisessä Suo-
messä, evankeliumeja.²⁴ Näin kuoleva ja lähipiiri
sekä valmistautuivat kuolemaan että tekivät siitä
yhteisen, julkisen tapahtuman. Jotta vainaja olisi
”puhdas”²⁵ siirtymään tuonpuoleiseen ja jotta
yhteisölle ei koituisi häpeää siitä, että se ei ollut
lähettänyt vainajaa matkaan kaikin puolin moit-
teettomassa tilassa, kuolevan patjan oljet vaih-
dettiin suojärveläisen opettajan Lyyli Homeen
mukaan puhtaiksi tai patjan alle pantiin puh-
taita rukiin olkia.²⁶

Kirkollisesti yhteisön huolehtiminen kuole-
vasta ilmeni sairaan voiteluna tai kansanomaisem-
min ripittämisellä. Toimitus, joka näyttää vakiin-
tuneen vasta itsenäisessä Suomessa, oli pitkä, eikä
sitä pyydetty usein. Se siirsi vastuun kuolevasta
suvulta ja kyläyhteisöltä papille ja kirkolle.²⁷

18. Keskittyminen sosiaaliseen vuorovaikutukseen on tietoinen, tutkimuskysymykseen perustuva valinta, jossa jätetään sivuun yhteisöllisen vuorovaikutuksen biologiset ja psykologiset ulottuvuudet. Näistä ks. esim. Harvey Whitehouse & Jonathan A. Lanman, The ties that bind us. Ritual, fusion, and identification. *Current Anthropology* 55:6 (2014), 674–695.

19. Karjalan alueen termien kirjoitusasu vaihtelee sen mukaan, mistä murrealueesta on kysymys. Tässä on mahdollisuuksien mukaan noudatettu *Karjalan kielen sanakirjan* (<http://kaino.kotus.fi/cgi-bin/kks/karjala.cgi> (11.5.2016) antamaa kirjoitusmuotoa.

20. Ks. Juurela 2008, 74, 85. Tämä oli tavallinen käytäntö (venäläisessä) ortodoksisuudessa ylipäättään. Ks. Steindorff 1994, 85–86.

21. Pelkonen 1965, 367 (josta sitaatti); Konkka 1985, 58. Ks. myös Makkonen 1989, 107. Makkonen arvioi (1989, 108), että maailmansotien välisenä aikana lähes puolet ortodoksisista suojärveläisistä kävi pyytämässä anteeksi kuolevalta.

22. Ks. Hilarion Petzold, ”Die Kerzen sind verlöscht vor den Ikonen”. *Christliche Elemente im russischen Totenbrauchtum. Kirche im Osten* 13 (1970), 28–29; Steindorff 1994, 226; Heikki Makkonen, Sielunhoitotyötä ja kristillistä eriseuraisuutta Suojärvellä. Teoksessa Tapio Hämynen (toim.) *Omal mual, vierahal mual. Suojärven historia* III. Suojärven pitäjaseura 2011, 311.

23. Maija Juvas & Astrid Reponen, Kuolemaan liittyviä tapoja ja uskomuksia. Teoksessa Hannes Teppo & Kustaa Vilkkunen (toim.) *Kansantieteellinen arkisto III. Kansantieteellisiä muistiinpanoja Ilomantsin itäkylästä*. Suomen Muinaismuistoyhdistys 1939, 284. Ks. myös Steindorff 1994, 92; Stark-Arola et al. 1999, 169; Juurela 2008, 85–86.

24. Tämä oli yleinen käytäntö myös luterilaisessa Suomessa. Ks. Pentikäinen 1990, 65.

25. Kuolevan puhtaudesta ks. Ulrika Wolf-Knuts, Ruumiinpesu – naisten työtä. Teoksessa Aili Nenola & Senni Timonen (toim.) *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 520. SKS 1990, 178–180; Terhi Utriainen, *Läsnä, riisuttu, puhdas. Uskontoantropologinen tutkimus naisista kuolevan vierellä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 751. SKS 1999; Jetsu 2001, 132–150.

26. Lyyli Home, Kuoleman vieraillessa. Muistitietoja Suojärveltä. *Aamun Koitto* 24/1980, 459 (jäljempänä Home 1980a).

27. Vrt. Juurela 2008, 84; Makkonen 2011, 301.

Peseminen, pukeminen ja arkkuun paneminen kalman käsittelytapoina

Kuoleman aiheuttajana pidettiin perinteisessä rajakarjalaisessa kulttuurissa – kuten yleisemmän suomalaisessa kansanperinteessä – kalmaaksi²⁸ kutsuttua toimijaa tai persoonatonta voimaa. Toisin kuin kuollut, kalma oli lähtökohdaisesti jotain pahaa. Jotta vainaja ei saastuisi ja muuttuisi yhteisölle vieraaksi ja vaaralliseksi, ruumis oli puhdistettava rituaalisesti. Samalla turvattiin yhteisö kalmaa vastaan.

Ensimmäinen puhdistamis- ja turvaamisvaihe oli peseminen. Se tapahtui saunassa tai pirtissä mahdollisimman pian kuoleman jälkeen.²⁹ Näin nähtävästi meneteltiin vielä itsenäisessä Suomessakin. Pesemisestä vastasi joku siihen erikoistunut vanhempi nainen. Raja-Karjalassa ei 1800-luvun lopulta lähtien kuitenkaan korostettu ensisijaisesti pesijän sukupuolta, vaan ikää: tämän tuli olla vanhempi, ainakin teoriassa itsekin kuolemaa lähellä oleva henkilö, ja mielellä lähisukulainen.³⁰

Vainajaa pestäessä ja arkkuun valmisteltaessa korostettiin jälleen, kuten anteeksipyyntörituaalissa, sovun ja huolenpidon merkitystä. Kuollut tuli valmistaa hautaan niin, ettei hän eikä kukaan elävistä voisi moittia sukua laiminlyömisestä tai kaltoin kohtelusta. Vainaja tuli esimerkiksi pukea ehjiin, puhtaisiin vaatteisiin. Tälle ei ole aineistossa tarkempia perusteluja, mutta Samuli Paulaharjun vienalaiselta Anni

Lehtoselta 1910-luvulla tallentama käsitys pätee myös Raja-Karjalassa. Sen mukaan ”[j]os likaisissa vaatteissa ja pesemättä pannaan matkaan, semmoisena hänet otetaan [tuonpuoleisessa] vastaan ja pannaan seisomaan *pohjoisveräjän korvaan* - - ja siinä seisotaan niin kauan, kunnes puhdistuu ja valkenee”.³¹

Pesemisen jälkeen ruumiinpesuvesi heitettiin suojärveläisen Antti Hattusen mukaan (1930-luvulla) ”talvella puhtaille hangille ja kesällä pelolle – ei pihapuiden juurille”.³² Toisen tiedon mukaan pesuvesi oli tapana kaataa talon ulkopuolella siihen nurkkaan, jossa sisällä säilytettiin ikoneja. Samalle nurkalle kaadettiin lapsen kas-tevesi, mikäli kastaminen tapahtui kotona, mikä syrjäkylillä oli tavallista.³³ Veden pois heittäminen perustui uskomukseen, että ruumista pestäessä kuoleman aiheuttanut kalma oli siirtynyt veteen. Saastunut vesi tehtiin vaarattomaksi puhtaan hangen tai pyhien ikonien voimalla: kalma menetti mahtinsa eikä voinut aiheuttaa uutta kuolemantapausta.³⁴

Koska kalman katsottiin voivan pesiytyä myös esineisiin, jotka olivat olleet kosketuksessa vainajaan tämän kuolinhetkellä, nekin oli hävitettävä. Edellä todettiin, että Suojärvellä oljet, joilla vainaja lepäsi, ”puhdistettiin”. Ilomantsilaisen tiedon mukaan alusoljet, samoin kuin ”muut vuodevaatteet, kuolinpuku [puku joka henkilöllä oli ollut kuollessaan yllä], ruumiinpesuvasta ja -saippua poltettiin jossakin kaukana pel-

28. Karjalan kielen sanakirjan mukaan kalma tarkoittaa hautaa, hautausmaata, kuolemaa ja kuoleman aiheuttajana pidettyä pahantahtoista ”väkeä”. Karjalan kielen sanakirja s.v. kalma. Väki tarkoittaa suomalais-karjalaisessa kansanperinteessä mitä tahansa voimallista ei-inhimillistä toimijaa. Ks. Satu Apo, *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Hanki ja jää 1995, 21–22.

29. SKS, kansanrunousarkisto, Karjalaisen juhlaperinteen kilpakeräys 1957. 34. 14863. Jäljempänä KJK sekä tallennuskoodi.

30. KJK 34. 14863; Juvas & Reponen 1939, 284; Petzold 1970, 30. Vrt. Makkonen 1989, 114; Wolf-Knuts 1990, 176–178, 183; Juurela 2008, 29; Jetsu 2013, 394.

31. Samuli Paulaharju, *Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia*. Toimittanut Pekka Laaksonen. Kansanelämän kuvauksia 41. SKS 1995 [1924], 92. Kursivointi Paulaharjun. Ajatus muistuttaa katolisen kirkon kiirastulioppia, mutta lienee syntynyt siitä riippumatta. Ortodoksisessa kirkossa ei ole kiirastulioppia.

32. KJK 34. 14863.

33. Mikael Rajamo, *Suistamon seurakunnan historia*. Suistamon seurakunta 1944, 270, 274; Elna Pelkonen, *Karjalan meren äärellä. Perimätiedon valoa 1800-luvun ihmiskohtaloihin idän ja lännen rajamaissa*. SKS 1959, 282; Ritva Saarikivi, *Naisen asema ja tehtävät Salmin ortodoksisessa seurakuntaelämässä 1917–1939*. Painamaton Suomen kirkkohistorian laudaturtutkielma. Helsingin yliopisto 1974, 101; Home 1980a, 459.

34. Wolf-Knuts 1990, 178–179; Veikko Anttonen, *Elämän kääntöpuolen etnografiaa. Kuolema eri uskonnoissa ja kulttuuriperinteissä*. Teoksessa Eero Kuparinen (toim.) *Kun aika loppuu. Kuolema historiassa*. Turun yliopisto 1999, 16–17; Kaarina Koski, *Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1313. SKS 2011, 151–153.

lolla, metsässä, jäällä tai järvenrannalla - - jotta ei pokonnika [vainajan] pahuus puutu [tartu]³⁵. Tästä huolehtiminen oli ruumiinpesijän tehtävä.

Pestyään ruumiin ja hävitettyään kalmaiset esineet ruumiinpesijä puki vainajan. Lyyli Homeen mukaan monet (hän tarkoitti vanhoja naisia³⁶) olivat jo eläessään varanneet itselleen ”kuolinsovan”³⁷. Se ei näytä poikenneen vainajan eläessään käyttämästä vaatetuksesta muuten kuin värinsä puolesta: kuolinasu oli valkoinen. Tämän voi tulkita siten, että vainaja oli ”puhdas”, toisin sanoen sovussa sukunsa ja yhteisönsä kanssa. Homeen aineistossa, jossa ortodoksisen kirkon vaikutus näkyy vahvana, valkea vaate oli myös merkki siitä, että vainaja oli siirtynyt taivaaseen³⁸. Lisäksi Home mainitsi, että vainajan suu peitettiin ”suupaikalla”, valkoisella kangaspalalla. Paulaharjun mukaan Vienassa tehtiin näin, jotta ”*toispuolehini* (paholainen) ei ehtisi pujahtaa kuolleen sisään”. Lopuksi vainajan pään ympärille kiedottiin kapea otsanauha, hurskaille Jumalan valtakunnassa luvatus voittoseppeleeseen symboli, jossa oli kuvattuna Kristus, Jumalanäiti ja Johannes Kastaja.³⁹ Kirkollisten ”lisävaatteiden” tehtävä voidaan ymmärtää samoin kuin varsinaisen kuolinasan: ilmentää elävien huolenpitoa vainajasta, korostaa hänen olevan sovussa elävien kanssa sekä ilmaista hänen olevan valmis siirtymään tuonilmaisiin, vainajien asuinsijoille.

Pesty ja puettu vainaja asetettiin makaamaan penkille tai erityiselle kalmalaudalle odottamaan arkun valmistamista.⁴⁰ Vainajan pää laitettiin joko kohti ikoninurkkaa⁴¹ tai ikonien alle, ja joku lähiomainen *koajittih* eli suitsutti ruumiin kirkosta tai luostarista hankitulla *loatanalla*, suitsutuspihkalla, jota säilytettiin kotona ikoninurkassa olevalla hyllyllä. Kun arkuu oli valmis, sekin suitsutettiin, ja vainaja laitettiin arkuun.⁴² Aineistosta ei käy ilmi, noudatettiinkö näitä käytäntöjä koko tässä tarkasteltavana aikajaksona.⁴³ Joka tapauksessa läheisen toimittama suitsuttaminen oli yksi tapa osoittaa aktiivista huolenpitoa vainajasta.

Lyyli Homeen mukaan myös penkki, jolla vainaja oli maannut ennen arkuun laittoa, puhdistettiin. Tätä varten penkille laitettiin hetkeksi uuninkoukku. Toimenpide perustui kansanuskomukseen, jonka mukaan rautaan sisältyi voima, raudanväki⁴⁴, jota vastaan vainajasta mahdollisesti vielä jäänyt kalmanväki oli voimaton.⁴⁵ Näin sekä turvattiin elävät kalmalta että saatettiin vainaja yhteisön, mutta ei välttämättä kirkon, hyväksi katsomalla tavalla matkaan.

Yönistujaiset keskinäisen huolenpidon rakentajana

Vainajan arkuun laittamisen jälkeisinä kolmena yönä pidettiin yönistujaiset⁴⁶, suvun ja naapureiden kokoontuminen⁴⁷ arkun äärellä. Sillä katsot-

35. Juvas & Reponen 1939, 287. Tieto on Ilomantsista 1930-luvulta, mutta käytäntö oli yleinen Raja-Karjalassa, luterilaisessa Suomessa ja muuallakin. Ks. Wolf-Knuts 1990, 180–181.

36. Rajakarjalaisten miesten kuolinasu oli heidän paras pukunsa. Juurela 2008, 99.

37. Laura Jetsu (2001, 171–172) tulkitsee käytännön tarkoitaneen kuoleman hyväksymistä. Yhtä hyvin voi sanoa, että se kertoo uskosta ruumiillisen elämän jatkumiseen kuoleman jälkeen (ks. Juurela 2008, 59–60).

38. Valkeat vaatteet liitetään taivaaseen muun muassa Apostolien teoissa (10:30).

39. Home 1980a, 459; Lyyli Home, Suojärveläisten juhlaa ja arkea. *Nuori Karjala* 12/1983, 286; Paulaharju 1995, 90. Ks. myös Petzold 1970, 36; Konkka 1985, 41–57; Jetsu 2001, 192–193; Juurela 2008, 88.

40. Itsenäisessä Suomessa alettiin vähitellen käyttää tilattuja arkuja. Ks. Juurela 2008, 97.

41. Nurkkaus, jonne kodin ikonit oli sijoitettu.

42. Home 1980a, 459; Home 1983, 286; Makkonen 1989, 116, 125; Jetsu 2013, 421.

43. Vrt. A. A. Branders, Tietoja Suojärven pitäjistä. *Laatokka* 10.8.1892; Juurela 2008, 94.

44. Väki-käsitteestä ks. viite 28.

45. Home 1980a, 460. Ks. myös SKS, Kansanrunousarkisto, pitäjäkortisto, Suojärvi. Vornanen, Hannes 276. 1933–1938 (jäljempänä KRA, pitäjän nimi, tallentajan nimi, tallennusnumero ja -vuosi).

46. Makkonen esittää 1980-luvulla tekemänsä kyselyn pohjalta, että yönistujaiset olivat Suojärvellä yleisiä vielä 1930-luvulla. Hänen tilastonsa eivät ole aivan yksiselitteisiä. Yhtäältä hän sanoo, että yönistujaiset pidettiin kolmessa kuolemantapauksessa neljästä (1989, 125). Hiukan myöhemmin hän sanoo, että Suojärvellä ja Aunuksessa kaksi kolmesta vastaajasta osallistui yönistujaisiin (1989, 132). Miten vain, yönistujaiset näyttävät olleen vakintunut tapa.

47. Käytäntö näyttää vaihdelleen. Esimerkiksi Juurelan vastaajat kertoivat sekä suvun ja naapurien että koko kyläyhteisön osallistumisesta yönistujaisiin (Juurela 2008, 96–97). Kummassakin tapauksessa voidaan kuitenkin puhua yhteisöllisestä huolenpidosta vainajasta.

tiin olevan merkitystä sekä eläville että vainajalle. Edellistä suojärveläiset kertojat kuvasivat sanomalla, että ihmisellä oli kuoltuaan sitä useampi vastaanottaja tuonpuoleisessa mitä useamman vainajan hän oli eläessään saattanut hautaan.⁴⁸ Anni Lehtosen mukaan se (vienankarjalainen), joka ei ole yhtään kertaa osallistunut yönistujaisiin, ei pääse taivaaseen.⁴⁹

Lähdeaineistostani ei löydy mainintoja yövalvoajisten merkityksestä vainajalle. Todennäköisesti kuitenkin Vienasta ja Venäjältä tallennetut uskomukset tunnettiin myös Raja-Karjalassa. Anni Lehtosen kertoman mukaan vainajaa ei Vienassa saanut jättää yksin, koska hän tällöin saattaisi ”nousta ylös ja tehdä vaikka mitä pahaa”.⁵⁰ Samaa kerrottiin (tarkemmin paikantamatta) 1800-luvun Venäjällä: mikäli yhteisö jätti vainajan yksin ennen hautaamista, tämä saattoi herätä henkiin pahantahtoisena ”voimana” (ven. *sila*) ja jäädä piinaamaan eläviä (sukulaisia, kyläläisiä).⁵¹

Vielä 1800-luvun puolivälissä yönistujaiset näyttävät olleen Raja-Karjalassa maallikkojen toimintaa, mutta autonomian ajan lopulla niihin alettiin toisinaan kutsua pappikin lukemaan rukouksia vainajalle.⁵² Papiston rooli ei kuitenkaan ollut merkittävä. Esimerkiksi suistamolaisen diakoni Mikael Rajamon kuvauksessa maallikoilla oli vielä 1930-luvulla yönistujaisissa keskeinen rooli:

[Y]önistujaisia pidettiin vainajan kotona kolmena yönä. Täällä laulettiin virsiä⁵³, luettiin raamattua,

kerrottiin suakkunoita [tarinoita], itkijänaiset esitivät itkuvirsiä ”tuol ilmal mänijän” muistolle. Hautauksen edeltänyt yö valvottiin kokonaan, jolloin väki syötettiin ja juotettiin.⁵⁴

Lyyli Home antoi vuonna 1980 runsaan puolen vuosisadan takaisista suojärveläisistä *yönistujazihista* hyvin samanlaisen kuvan. Hän ei mainnut pappia, vaan kertoi sukulaisten ja ystävien kokoontuneen kolmena iltana valvomaan vainajan arkun äärellä. Kokoontuminen, samoin kuin Rajamon mainitsema itku, teki kuolemasta julkisen ja yhteisöllisen. Useimmat saapuneista toivat tullessaan leipää ja kalakukkoa, joita toisissa taloissa tarjoihin yönistujille, toisissa jaettiin hautajaispäivänä köyhille, koska ilomantsilaisen näkemyksen (1930-luvulta) mukaan vainajat (yleisesti) tahtoivat niin.⁵⁵ Homeen mukaan vainajalle laitettiin ”kahvi- tai teekuppi obrazanurkkaan [ikoninurkkaan] - -. Siinä se sai olla hautajaisiin asti.”⁵⁶ Jakamalla ruoan sukulaiset huolehtivat vainajan lisäksi toisistaan ja naapureistaan.

Home totesi myös, että yönistujaisissa luettiin Raamattua ja rukouksia sekä laulettiin⁵⁷ kirkkolauluja, erityisesti aamupalvelukseen sisältyvää rukousta ”Pyhä Jumala, Pyhä Väkevä, Pyhä Kuolematon armahda meitä”. Mikäli yönistujaisissa oli mukana itkuvirren taitaja, joka poikkeuksetta oli nainen, hän lauloi karjalankielisen itkuvirren.⁵⁸ Itkuvirsien esittämistä kuolinriiteissä suvaittiin

48. Makkonen 1989, 167. Ks. myös Juvas & Reponen 1939, 290.

49. Paulaharju 1995, 112.

50. Paulaharju 1995, 110. Ks. myös Konkka 1985, 41; Makkonen 1989, 113–114.

51. Elizabeth Warner, *Russian myths*. University of Texas Press 2002, 46; Jetsu 2013, 422. Voima on tässä samanlainen mahti kuin väki suomalaisessa kansanperinteessä. Ks. viite 28.

52. Ks. A[rvid] G[enetz], Kuvaelmia kansan elämästä Salmin kihlakunnassa. *Koitar. Savokarjalaisen osakunnan albumi I* 1879, 101–102; Makkonen 1989, 128.

53. On epäselvää, mitä käsite tässä tarkoittaa. Rajamo ei ilmeisesti tarkoittanut itkuvirsiä, koska hän mainitsi ne erikseen. Nähtävästi sana tarkoitti luterilaista lauluperinnettä. Eräs Juurelan kiteläläinen informantti nimittäin kertoi, puhuen 1930-luvusta, että ”[o]rtodoksiset laulut olivat vaikeita, niin laulettiin tavallisia [luterilaisia] virsiä” (Juurela 2008, 98).

54. Väinö Nenonen & Mikael Rajamo (toim.) *Suistamo. Muistelmia ja kuvia kotiseudustamme*. Suistamon pitäjöseura 1955, 79. Ks. myös Pelkonen 1959, 283; Juurela 2008, 129–130.

55. Juvas & Reponen 1939, 291; Home 1980a, 459. Vainajien ja köyhien ruokkimista pidettiin kansanuskossa yleisesti keskenään vaihdettavina käytäntöinä. Kristillisemmässä tulkinnassa vainajat edustivat Kristusta (ks. esim. Mk. 14:7). Steindorff 1994, esim. 25, 84.

56. Home 1980a, 459; Home 1983, 264; Jetsu 2013, 425. Erään muistitiedon mukaan yönistujajien osanottajat eivät juuri osanneet veisuja, koska he olivat lukutaidottomia. SKS, Kansanrunousarkisto, Kansatieteelliset kuvaukset, E 229, Vainajanpalvontaa (jäljempänä E sekä kuvauksen numero). Kertoja tarkoittaa slaavinkielisiä veisuja.

57. Homeen tekstistä ei käy ilmi, millä kielellä rukousta laulettiin. Jumalanpalvelustekstit, joihin mainittu rukous kuuluu, olivat tuolloin jo olemassa suomeksi, mutta vanhempi väki osasi ne vain slaaviksi. Ks. Juurela 2008, 94.

58. Home 1980a, 459.

ortodoksisessa kirkossa pitkään, vaikka sitä virallisesti kritisoitiinkin.⁵⁹

Tiivistäen voi sanoa, että yönistujaisissa valvomisella eri vaiheineen oli kaksi päätehtävää. Se ilmaisi eläville, ja metaforisesti myös vainajalle, että elävät huolehtivat kuolleista. Toisaalta osallistamalla yönistujaisiin yhteisön jäsenet valvoivat eli kontrolloivat sitä, että huolenpito jatkui, säilyi yhteisöllisenä toimintana. Aineistosta ei selviä, kontrolloivatko myös vainajat etiikan noudattamista esimerkiksi ilmoittamalla unessa elossa oleville mahdollisista laiminlyönneistä. Tämä ”vainajan kontrolli” mainitaan monissa muissa tapauksissa, ja se jatkuu edelleen ainakin Venäjän Karjalan maaseudulla.⁶⁰

Vainajan hautaaminen ja elävien kotiinpaluu

Perinteisesti vainaja haudattiin yönistujaisten jälkeisenä päivänä. Kirkonkylässä hautaamisen toimitti pappi, tästä ei ole tiedossani poikkeuksia. Syrjäkyläiä koskevissa tiedoissa todetaan yleistäen kyläläisten – joilla tarkoitetaan miehiä – haudanneen vainajan. ”Hautaaminen” tarkoitti ruumiin kuljettamista, haudan kaivamista ja sen umpeen luomista. Erityisen hautauspalveluksen toimitti vanhempi nainen, usein sama henkilö kuin ruumiinpesijä. Pappi vahvisti kirkollisin menoin toimituksen myöhemmin kylällä käydessään.⁶¹

Kirkonkylällä hautaaminen alkoi papin toimittamalla ruumiinsiunauksella. Se voitiin toimittaa kirkossa tai vainajan kotona. Molemmissa tapauksissa omaiset, sukulaiset, ystävät ja tuttavat jättivät jäähyväiset avoimessa arkussa makaa-valle vainajalle, jonka rinnalle oli asetettu pieni ikoni. Hyvästien eli ikonin tai vainajan otsan suutelemisen jälkeen arkun kansi suljettiin ja arkkua

lähdettiin kantamaan ulos. Matkalla se Homeen mukaan laskettiin ”hetkeksi jokaiselle kynnykselle, minkä yli kuljettiin, jotta vainaja saisi jättää hyvästit entisille elinpaikoilleen”.⁶² Käytäntö voidaan rinnastaa artikkelin alkupuolella mainittuihin anteeksipyyntöihin. Kynnykselle laskuilla vainaja jätti hyvästit yhteisölle ja ”ilmaisi” sille, että kaikki kaunat oli sovittu.

Matka hautausmaalle tapahtui yleensä hevoskyydillä.⁶³ Sen aikana pysähdyttiin hetkeksi sukulaisten ja tuttavien talojen luona. Homeen mukaan lähiomaiset ”kumartuen taloa kohden pyysivät sen asukkailta vainajan puolesta anteeksi mahdollisia rikkomuksia”.⁶⁴ Näin yhteisö varmisti rituaalisesti, että vainajalle ei jäänyt aihetta vihoitella kenellekään.

Hautausmaan portilla arkku nostettiin rattailta ja kannettiin hautausmaalle. Home ei erikseen kerro, ketkä arkkua kantoivat. Anni Lehtosen mukaan Vienassa nuoret kantoivat nuoria, vanhat vanhoja, miehet miehiä, ”jopa naiset naisia”. Läheiset sukulaiset eivät kuitenkaan saaneet kantaa, jotta vainaja ei pahastuisi ja luulisi että ”he niin suvaitšisivat hänen moah mänövänsä”.⁶⁵ Heikki Makkosen mukaan Aunuksen kaupungissa ja lähitienoilla sekä Suojärvellä oli ”ennen vanhaan” tapana, etteivät sukulaiset kantaneet arkkua, mutta ”jo 1930-luvulla arkun kanto oli vakiintunut miesten kunnia-asiaksi, omaisten ja lähisukulaisten tehtäväksi”.⁶⁶ Arkun kantaminen tulkittiin siis huolenpidoksi, toisin kuin Anni Lehtosen kertomuksessa.

Ennen arkun laskemista hauta suitsutettiin. Sen jälkeen joku omainen heitti sinne kolikon. Home selitti käytäntöä totetamalla, että ”sillä tavalla lunastettiin vainajalle hautapaikka”.⁶⁷ Kansanperinteen perusteella voidaan ajatella,

59. Petzold 1970, 20; Steindorff 1994, 97, 119.

60. Ks. Jetsu 2001, 255; Järvinen 2004, 198–205; Keinänen 2014, 28. Vainajien ilmestymisestä uunissa ks. Stark-Arola et al. 1999, 166–171.

61. Ks. Jetsu 2001, 100–105; Juurela 2008, 28–29, 64, 102.

62. M[ikael] Rajamo, *Suistamon seurakunnan historia*. Suistamon seurakunta 1944, 219; Home 1980a, 459–460; Makkonen 1989, 139. Samoin meneteltiin Vienassa. Ks. Paulaharju 1995, 126–127.

63. Vrt. Paulaharju 1995, 127. Varsinkin Vienassa hautausmaa saattoi sijaita saarella. Aineistossani saareen hautaamisesta ei ole mainintoja.

64. Home 1980a, 460; Makkonen 1989, 139.

65. Paulaharju 1995, 125.

66. Makkonen 1989, 167.

67. Home 1980a, 460.



Kuva 2. Itkuvirren esittäminen vainajan haudalla. Naisten taustalla saattoväkeä. Kuva ilmeisesti 1930-luvulta, tarkemmat tiedot puuttuvat. Kuva: Riisa, Suomen ortodoksinen kirkkomuseo, 3447_68.

että kolikko oli lahja paikan haltialle, jonka maanomistusoikeutta⁶⁸ vainajan maahanpanon uskottiin loukkaavan. Toisin sanoen kolikon heittämisessä oli kysymys tietyn alueen hallinnan uudelleen järjestelystä.⁶⁹ Vainajasta pidettiin huolta ”ostamalla” hänelle viimeinen leposija.

Hautapaikan lunastamisen jälkeen kantajat laskivat (ilmeisesti vasta itsenäisessä Suomessa liinojen varassa) arkun hautaan. Vainajan vanhempi sukulaisnainen tai sellaisen puuttuessa joku muu iäkkäämpi kylän nainen lauloi kuolinitkun.⁷⁰ Sen merkitys oli ilmeisesti vielä 1800–1900-lukujen taitteessa asianosaisille itsestään selvä, sillä aineistossa sitä ei selitetä mitenkään. Tutkimuksessa käytäntöä on selitetty sanomalla, että itkuvirrellä, joka on vahvan emotionin ilmaus, vainaja hyvästeltiin, kuten yönistujaisissakin.

Samalla hänelle kerrottiin, että suku oli saattamassa häntä ja välitti hänestä. Tätä oletusta tukee Anni Lehtosen maininta, jonka mukaan Vienassa vainajan laittaminen hautaan ilman itkuvirttä oli kuin ”nakrehen [nauriin] kuoppais”.⁷¹

Perinteentutkimuksessa itkeminen on nähty myös tapana vakuuttaa vainajalle, että hänet on saatettu matkaan oikein. Itkijä saattoi kysellä vainajalta, oliko hänet pesty, puettu ja laitettu arkuun sopivalla tavalla. Itkua on pidetty myös vainajalle annettuna opastuksena siitä, miten matkata tuonilmaisiin. Sen on lisäksi nähty olevan viesti suvun aiemmille edesmenneille siitä, että vainajien maailmaan on tulossa uusi jäsen. Ilman tätä viestiä (itkua) uusi vainaja ei pääsisi liittymään aiemmin kuolleiden joukkoon. Elävien huolenpito oli siten kuolleiden hyvinvoinnin edellytys.⁷²

68. Ks. Martti Haavio, *Suomalaiset kodinhaltijat*. WSOY 1942, 50–51.

69. Ks. Eliel Warttinen, *Kun haltiat elivät... Kuvauksia runon ja taian mailta*. Raja-Karjalan Säätiön julkaisuja 4. Pohjola 1953; Makkonen 1989, 169.

70. Branders 1892.

71. V. J. Mansikka, Itkujen Tuonela. *Kieli- ja kansatieteellisiä tutkielmia. Juhlakirja professori E. N. Setälän kuusikymmenvuotispäiväksi*. Suomalais-ugrilainen Seura 1924, 162–163, 178; Home 1980a, 460; Konkka 1985, 36, 92–93; Makkonen 1989, 139–140; Paulaharju 1995, 187 (josta sitaatti).

72. Eila Stepanova, Mythic elements of Karelian laments. The case of syndzyet and spuassuzet. Teoksessa Frog, Anna-Leena Siikala & Eila Stepanova (toim.) *Mythic discourses. Studies in Uralic traditions*. Studia Fennica. Folkloristica 20. SKS 2012; Keinänen 2014, 28.

Raja-Karjalassa itkeminen ei enää 1930-luvulla ollut tavallista. Suojärveläinen Niilo Nehponen totesi vuonna 1936, että ”[vain] muutamat käytävät haudoilla myös itkettäjää”.⁷³ Muutosta voi selittää yhteiskunnan yleisellä modernisaatiolla. Ortodoksien esittämiin itkuvirsiin kohdistui lisäksi suomalaiskansallinen sosiaalinen paine. Ortodoksisuus liitettiin vieraaksi määriteltyyn venäläisyyteen, kun taas itkuvirret olivat osa ”suomalaista” kansanperinnettä. Lopputuloksena oli itkuvirsiens irrottaminen kuolemanriittien kontekstista. Itkuista tuli osa ”elävää kansanperinnettä”, jota voitiin esittää erilaisissa juhlatilaisuuksissa. Hautajaisiin ne eivät sopineet, koska hautajaiset nähtiin – myös suomalaisten ortodoksi-pappien keskuudessa – kirkollisena tilaisuutena, johon ”kansanperinne” ei kuulunut.⁷⁴

Itkuvirren jälkeen miehet, ja Suomen itsenäistyttyä yhä useammin ammattimaiset haudan-kaivajat, loivat haudan umpeen. Tämän jälkeen haudalle pystytettiin tilapäinen risti siihen asti, kunnes perhe tai suku ehti valmistaa varsinaisen hautaristin. Haudalle oli paikoin, esimerkiksi Suojärven eräissä kylissä talvisotaan saakka, tapana rakentaa pyöreistä hirsistä talomainen katos, *grobu*⁷⁵. Sellaisen rakentaminen oli vanha suomalais-ugrilainen tapa, jonka venäläiset olivat omaksuneet. He kutsuivat sitä vainajan asunnoksi. Myös karjalaisissa itkuvirrsissä *grobua*

sanottiin vainajan kodiksi. Yhteisö ei siis hylännyt vainajaa, vaan siirsi hänet yhdestä kodista toiseen, elävien kylästä hautausmaan sukuvainajalaan.⁷⁶ Tätä on tutkimuksessa kutsuttu lähivainajala-näkemykseksi.⁷⁷

On avoin kysymys, kuinka vahva ja elävä lähi-vainajala-käsitys oli autonomian ajan lopulla tai maailmansotien välisenä aikana. Todennäköisesti sen oli syrjäyttänyt tai syrjäyttä viimeistään itsenäisessä Suomessa käsitys etävainajalasta. Sen mukaan vainaja siirtyi suoraan jonnekin kauas, tuonilmaisiin. Tällaiseen käsitykseen viittaa esimerkiksi tieto, jonka mukaan elävät pyysivät ylienkele Gabrielia ja Mikaelia auttamaan vainajan ”virran yli”.⁷⁸ Tosin käsitys kaukana virran takana olevasta vainajalasta löytyy myös esikristillisestä suomalaisesta kansanuskosta,⁷⁹ joten kirkollinen ajatus ”etävainajalasta”, tai-vaasta, voitiin ymmärtää myös ei-kirkollisen perinteen pohjalta.

Haudan umpeen luomisen jälkeen paikalta poistuttiin ripeästi.⁸⁰ Ilomantsilaisen selityksen mukaan (1930-luvulta) ”[t]aakse ei saanut katsoa, muuten pokonnikka tulee perästä”.⁸¹ Impilahtelainen muistelija sanoi suunnilleen samaa vuonna 2006 kertoessaan ihmisten kiirehtineen, jotta pahat henget eivät voisi seurata eläviä.⁸² Kii-ruhtaminen ilmensi luultavasti kalman pelkoa, jonka taustalla oli kuoleman yleismaailmallisesti

73. E 141. Vainajan muistojuhlat. Vasili Abramoff. SKS, Kansanrunousarkisto, pitäjäkortisto, Salmi, Kirkkojoki. (Jämpänä E 141.) Ks. myös Suistamo. Haavio, Martti 1902. 1934, SKS, KRA. Vrt. Juurela 2008, 101–102, 106.

74. Ks. Konkka 1985, 33–34; Aino Rätty-Hämäläinen, *Raja-Karjalan kunnailta*. WSOY 2002, 37–81. Suomen ortodoksisen kirkon kansallistumisesta 1920–1930-luvuilla ks. esim. Juha Riikonen, *Kirkko politiikan syleilyssä. Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan ja Moskovan patriarkaatin kanoninen erimielisyys 1945–1957*. Joensuun yliopiston teologisia julkaisuja 18. Joensuun yliopisto 2007, 34–48.

75. Venäjän sanasta *grobniša*, hautarakennelma, hauta.

76. Waronen 1910, 103–104; Rajamo 1944, 270; Home 1980a, 460; Konkka 1985, 53–56, 64; Paulaharju 1995, 102, 145; Valery Patrushev, *The early history of the Finno-Ugric peoples of European Russia*. Studia Archaeologica Fenno-Ugrica 1. Societas Historiae Fenno-Ugricae 2000, 141–142, 212; Jetsu 2013, 427.

77. Anna-Leena Siikala, *Suomalainen šamanismi – mielikuvien historiaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 565. SKS 1992, 108.

78. SKS, Kansanrunousarkisto, Suojärvi. Hannes Vornanen b)229. 1933–1938.

79. Martti Haavio, Suomalaisten tuonela-kuvitelmia. *Kotiseutu* 40 (1939), 65–77. Ks. myös Nenonen & Rajamo 1955, 299–300; Jetsu 2013, 427.

80. On epäselvää, oliko pappi mukana. Siitä ei ole aineistossani mainintoja. Tämä voi johtua siitä, ettei asiasta erikseen kysytty tai siitä, että perinteinkerääjille kerrottiin vanhoista ajoista, jolloin pappia ei joko ylipäättänsä pyydetty paikalle tai hän ei ehtinyt paikalle ajoissa. Myöhempinä aikoina papin läsnäolo oli itsestäänselvyys, jota ei tarvinnut mainita.

81. Juvas & Reponen 1939, 291.

82. Juurela 2008, 109. Kertoja ei tarkemmin määritellyt, mitä hän tarkoitti pahoilla hengillä.

83. Ks. Francesca Righetti, Daniel Balliet, Mariko Visserman & Wilhelm Hofmann, Trust and the suppression of emotions during sacrifice in close relationships. *Social Cognition* 33:5 (2015), 505–519.

herättämän epävarmuuden lisäksi epäily, että vainajaa ehkä sittenkin oli kohdeltu epäkunnioitavasti tai väärällä tavalla.⁸³

Samaan epäilykseen ja pelkoon viittaavat hautausmaalta palaavien suojaamisriitit, jotka olivat kotiin jääneiden naisten vastuulla. Keskeinen riitti oli katajanoksien laittaminen talon rappujen eteen. Katajaa käytettiin kansankulttuurissa yleisesti erilaisten paikkojen ja tilojen puhdistamiseen. Hautausväen palatessa oksat sytytettiin ja jokaisen piti harpata savun yli. Homeen mukaan ”tällä tavalla puhdistuivat vieraat vainajan taudin tarttumiselta ja kalmanhajuilta”.⁸⁴ Laura Jetsu rinnastaa katajansavun vainajan ennen hautaamista tapahtuneeseen suitsuttamiseen. Suitsuttaminen, joka on ortodoksisessa perinteessä yksi rukoilemisen muoto, ”puhdisti” vainajan, ja samoin savu ”puhdisti” hautaajat.⁸⁵ He eivät enää olleet mahdollisia kalman kantajia ja siten vaaraksi yhteisölleen.

Tiedot siitä, miten hautajaisvieraita kestittiin, ovat itsenäisen Suomen ajalta. Vainajan kotona tarjottiin ensiksi kahvia ja sen jälkeen muistoateria. Myös vainajalle tarjoihtiin hänelle katetulle paikalle. Mikäli pappi oli paikalla, hän siunasi ruoan. Ennen jälkiruokaa, jona aina oli kaurakiisseli⁸⁶, Suojärvellä kaikki Homeen mukaan lauloivat ”seisomaan nousten ja obrazaan päin kääntyneinä ja - - ristinmerkkejä tehden papin aloittamana: ’Ollos ijäti muistettu sinä autuuteen kutsuttu ja aina muistettava sisaremme (veljemme)’”. Laulu kuuluu ortodoksimaalikon hautauspalveluskaavaan ja ilmaisee itkuvirren tavoin vainajan siirtyneen tuonilmaisten yhteisöön.⁸⁷

Jetsu tulkitsi hautauksen jälkeisen muistoaterian merkitystä ortodoksikarjalaisille yleisesti toteamalla, että pöytä oli ”Jumalan kämmen ja ruoka Jumalan viljaa, ja näiden jakaminen kaikkien kesken oli yksi ihmisen tärkeimmistä tehtävistä”.⁸⁸ Ruoka ja pöytä loivat elävien ja vainajan välille kiinteää sosiaalista suhdetta ilmentävän ateriayhteyden, joka uusinsi käsityksiä huolenpidosta ja yhteisön eheydestä. Yhteinen ateriointi ilmaisi, että kuolemakaan ei repinyt sukua hajalle vaan pikemminkin vahvisti keskinäisiä siteitä ja toi uusia huolenpidon velvoitteita.⁸⁹

Vainajien muistaminen

Hautaamisen jälkeiset riitit eli vainajien muistaminen ylläpitivät ja uusinsivat huolenpidon ja vastavuoroisuuden ihanteita.⁹⁰ Vainajien muistelemissä ensimmäinen riitti oli vainajan läheisten käynti haudalla kolmantena päivänä. Tästä näyttää 1930-luvulla olleen kaksi versiota. Kansanomaisessa riitissä aterioitiin vainajan kanssa ja esitettiin, vielä itsenäisen Suomen aikakin, itkuvirsiä. Molemmat toiminnot korostivat elävien ja vainajan yhteyttä. Kirkollisessa rituaalissa pappi toimitti muistopalveluksen, *panihidan*. Sen lähtökohtana oli Uuden testamentin kertomus Kristuksen ylösnousemuksesta kolmantena päivänä. Riitti korosti vainajan tulevaisuutta, ei niinkään yhteyttä eläviin.⁹¹

Ajallisesti seuraava muistoriitti oli *kuusnetäli*, suvun kesken tapahtunut muisteluateriointi kuusi viikkoa vainajan kuoleman jälkeen.⁹² Tällöin hänen katsottiin lopullisesti irtautuneen elävien yhteisöstä ja siirtyneen tuonilmaisiiin.

84. Home 1980a, 460. Suomessa samassa tarkoituksessa käytettiin kuusenoksia (Jetsu 2001, 179).

85. Jetsu 2001, 138–143.

86. Jetsun (2001, 157; ks. myös 2013, 435) mukaan kiisseli oli sekä konkreettisesti että symbolisesti ”siirtymäruoka”: edellistä, koska sitä valmistettaessa ainekset muuttivat muotoaan, ja jälkimmäistä, koska se aterian päättäjänä ”siirsi” ihmiset hautausapahtumasta kohti arkea. Tyypillisenä karjalaisena jälkiruokana kiisseli sopi hyvin tähän tehtävään.

87. Home 1980a, 460; Jetsu 2013, 434–435. Ks. myös Heikki Lehmusto, Muistajaiset. *Virittäjä* 41 (1937), 417–423.

Konkka 1985, 85. Hautauspalveluksen tekstistä ks. *Hautausoimitus*. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto 1959.

88. Jetsu 2013, 435.

89. Ks. Mary Douglas, Deciphering a meal. *Daedalus* 10:1 (1972), 61–81.

90. Vrt. Keinänen 2014, 21–22. Olen rajannut tarkastelusta yksilöllisen vainajien muistamisen (ks. esim. Keinänen 2014, 31 ja siinä mainitut viitteet).

91. Ks. *Ortodoksinen usko. Uskonoppi*. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto 1977, 63–66; Makkonen 1989, 184; Keinänen 2014, 32. Vrt. Jetsu 2001, 201–202; Juurela 2008, 118. Kirkollinen traditio tuntee myös yhdeksäntenä päivänä toimitetun muistopalveluksen. Kolmannen ja yhdeksännen päivän muistamisilla on juurensa juutalaisessa traditiossa.

92. Konkka 1985, 75–80; Makkonen 1989, 185; Järvinen 2004, 195–196.



Kuva 3. Pastori Vladimir Talsta toimittamassa panihidaa, muistopalvelusta vainajille, Ilomantsin Kuolismaalla vuonna 1938. Kuva: Riisa, Suomen ortodoksinen kirkkomuseo, 1954_5.

Kansanomaisen näkemyksen mukaan kuoleman ja *kuusnetälin* välillä vainaja tarkkaili entistä kotiaan ja antoi elossa oleville ohjeita.⁹³ Home perusteli *kuusnetäliä* kirkollisemmin evankeliumien kertomuksilla siitä, miten Jeesus oleskeli kuolemansa jälkeen maan päällä 40 päivää, ennen kuin hänet otettiin taivaaseen.⁹⁴ Slaavilaisen kirkollisen tradition mukaan vainajalle osoitettiin 40. päivänä tila, jossa odottaa viimeistä tuomiota.⁹⁵

Yhteisöllisiä kirkollisia vainajien muistopäiviä olivat Raja-Karjalassa lokakuun kolmas lauantai

eli *Dimitrin suovatta*⁹⁶, pääsiäisviikon jälkeisenä tiistaina vietettävä *roadnitša*⁹⁷ eli vainajien pääsiäinen, ja helluntaita edeltävänä lauantaina vietettävä yleinen vainajien muistopäivä, sielujen lauantai. Ortodoksinen kirkon kalenterissa on neljäskin yleinen muistopäivä, viikkoa ennen suuren eli pääsiäispaaston alkua vietettävä sielujen lauantai⁹⁸, jota aineistossani ei mainita.⁹⁹ Näistä kansa tunsu lähinnä sukuun jo nimityksensä puolesta liittyvät muistojuhlat. Esimerkiksi salmilaisen työmiehen Aleksu Orjatsalon mukaan (1936) vuodessa oli kaksi vainajien muistopäivää, vuotuinen

93. Konkka 1985, 76.

94. Ks. Home 1980a, 460.

95. Steindorff 1994, 100.

96. Nimitys johtuu siitä, että juhlaa vietetään suurmartyyri Demetrios Thessalonikalaisen (k. noin 305), venäläisittäin Dimitrin, muistopäivää (26.10.) edeltävänä lauantaina. Petzold 1970, 26. Suovatta palautuu venäjän sanaan *subota*, lauantai.

97. Slaaviksi *radunitsa*. Juhlapäivää vietetään lähinnä Venäjän ortodoksisessa kirkossa. Sanan etymologia on epäselvä. Tavallisinta on johtaa se sanasta *rodovnitša*, esi-isien juhla (Petzold 1970, 25). Vrt. V. J. Mansikka, Eräs inkeriläis-itäkarjalainen vainajainjuhla. *Suomi V:2* (1923), 179–184.

98. Sen vieten tarkkaa alkuperää ei tunneta. Ensimmäinen kirjallinen maininta siitä on Konstantinopolin Studionin luostarin jumalanpalveluskäsikirjassa (Typikonissa) 800-luvulta. Petzold 1970, 23.

99. Ks. Ambrosius (metropoliitta), Vainajien muistaminen. Teoksessa Matti Sidoroff (toim.) *Matka tuonilmaisiin. Ortodoksinen hautauskirja*. Ortodoksinen Veljestö 1998, 43–48.

muistotapahtuma eli muistinsuovatta sekä *ruatenza* eli vainajien pääsiäinen.¹⁰⁰

Muistinsuovatta

Muistinsuovatta on kirkollisena muistopäivänä venäläistä alkuperää. Yleisimmän tulkinnan mukaan sitä alettiin viettää Venäjällä Moskovan suuriruhtinaan Dimitri Donskoin aloitteesta, alkuaan Kulikovon taistelussa (1380) mongoleja vastaan kaatuneiden sotilaiden ja sittemmin ylipäättänsä uskonsa tähden kuolleiden muistoksi. Ruhtinaan mukaan päivä sai nimen Dimitrin lauantai. Karjalankieliset kutsuvat sitä muistinsuovattaksi. Kodissa sen yleispiirteet olivat samat kuin *kuusnetälin*. Kirkossa muistinsuovattana muisteltiin vainajia mainitsemalla jumalanpalveluksen yhteydessä heidän nimensä, jotka omaiset olivat kirjoittaneet papille antamiinsa muisteluraportteihin. Suvulle ehkä keskeisempi oli palveluksen jälkeinen pitkään ja huolella valmistettu ateria, jossa vainajienkin katsottiin olevan läsnä.¹⁰¹

Vainajien pääsiäinen

Ruatenza tai venäläisittäin esivanhempien päivä (*roditelski den*) tai (esi)vanhempien lauantai (*roditelskaja subbota*, vaikka sitä vietettiinkin tiistaina) oli keisariajalla Venäjällä yleinen juhla.¹⁰² Raja-Karjalassa se oli kyläkuntien yhteinen vainajien muistopäivä, karjalaisittain *pokoiniekkujen äijäpäivä*¹⁰³ eli vainajien pääsiäinen.

Kirkollisen tulkinnan mukaan pääsiäisen päättöpäivä, Kristuksen ylösnousemus, vapautti vainajat niistä kärsimyksistä, joita he tuonpuoleisessa mahdollisesti kokivat. He saattoivat myös

vierailla maan päällä. Tätä vainajien iloa juhliittiin vainajien äijäpäivänä, jolloin myös vietiin ruokaa kuolleiden sukulaisten haudoille, puhuteltiin heitä sanoin ja itkuvirsin sekä aterioitiin yhdessä heidän kanssaan joko kotona tai haudoilla. Tämä oli ylipäättänsä käytäntö kirkollisina vainajien muistopäivinä. Kotona tapahtuvasta muistoateriosta käytettiin tavallisimmin nimitystä lounaallinen (lounasateria). Haudoilla ateriointia kutsuttiin kalmoilla pomiloinniksi eli haudoilla rukoilemiseksi.¹⁰⁴

Lounaallinen

Suojärvellä lounaallisen yleinen kulku oli 1920–1930-luvuilla seuraavanlainen. Vainaja haettiin (symbolisesti) tyhjiällä hevosrattailla kotiin aterioimaan. Pappi saattoi olla paikalla, mutta hänen läsnäolonsa ei ollut välttämätön. Juhlapöytään, lähelle ikoninurkkaa, oli katettu lautanen vainajalle merkiksi siitä, että hän oli kunniavieras, osa yhdessä ruokailevaa sukua. Taustalla voi olettaa olleen jo mainitun käsityksen, jonka mukaan vainajan hyvä kohtelu takasi hänelle hyvän osan tuonilmaisissa. Vastavuoroisesti hänen odotettiin toimivan ”oikein” ja pidättyvän kustosta, kuten kummittelusta tai sairauksien tai muiden vastoinkäymisten aiheuttamisesta.¹⁰⁵

Aterian jälkeen vainaja saatettiin takaisin hautausmaalle. Paluukin tapahtui hevoskärryillä. Papin edellytettiin nyt olevan mukana, sillä kuten eräs Homeen informantti selitti, ”ilman pappia eivät vainajat päässeet [takaisin] hautaan”.¹⁰⁶ Tekstistä ei ilmene, mistä tämä johtui. Mahdollisesti papilla nähtiin olevan saman-

100. E 141. Nämä kaksi mainitsevat myös Unelma Konkka (1985, 87–88) sekä aunuksenkarjalaisen Suojoenkylän (pseudonyymi) asukkaat 1990-luvulla (Stark-Arola et al. 1999, 160).

101. Kalima 1928, 266; Lehmusto 1937; Petzold 1970, 23; Niilo Sauhke, *Karjalan praašniekat*. Omakustanne 1971, 76, 275–280; Konkka 1985, 38, 91; Makkonen 1989, 182–183; Steindorff 1994, 82–83.

102. Jalo Kalima, Karjalais-vepsäläisestä Vapahtajan nimityksestä. *Juhlakirja Yrjö Wichmannin kuusikymmenvuotispäiväksi*. Suomalais-ugrilaisen Seuran toimituksia 58. Suomalais-ugrilainen Seura 1928, 257–272. Nimityksen etymologiasta ks. myös Steindorff 1994, 66. Lauantai-nimitys johtui siitä, että edesmenneitä muisteltiin yleensä lauantaitsin. Sunnuntai oli ylösnousemuksen ja ilon päivä, jolloin vainajia ei muisteltu. Ks. Steindorff 1994, 54.

103. Kirjaimellisesti: suuri päivä.

104. Mansikka 1923; Harva 1932; Juvas & Reponen 1939, 291–292; Pelkonen 1965, 372–373; Petzold 1970, 21–22; Sauhke 1971, 474–475; Makkonen 1989, 184; Paulaharju 1995, 178.

105. Lyyli Home, Muistajaiset Suojärvellä. *Aamun Koitto* 25–26/1980, 500–501 (jäljempänä Home 1980b). Ks. myös Mansikka 1923, 178–179; Rajamo 1944, 268–269; Makkonen 1989, 137, 162; Paulaharju 1995, 141, 156–157.

106. Home 1980b, 501.

lainen ”tiennäyttäjän” rooli kuin itkuvirsien esittäjällä aiemmin.¹⁰⁷

Suomen itsenäistyttyä Suojärven papisto alkoi luopua vainajien saattamisesta. Home selitti tätä toteamalla, että rautatien valmistuttua Suojärvelle vuonna 1923 ortodoksipapit ”tulivat aroiksi” toimittamaan muita kuin puhtaasti kirkollisia vainajien muistopäivien toimitusten osuuksia. Tämä taas johtui siitä, että tuhannet Suojärvelle metsätöihin tulleet luterilaiset ”motkottivat siitä, että vainajia palveltiin [palvottiin]”.¹⁰⁸

Home ehkä liioitteli kriitikoiden määrää. On silti ilmeistä, että rituaalikriittiset luterilaiset näkemykset synnyttivät sosiaalista painetta luopua ”epäsuomalaisista” ja ”taikauskaisista” tavoista. Muutoksen seurauksena kansanomaisen käsitys vainajasta osana elävien ja kuolleiden muodostaman yhteisön normaalia vuorovaikutusta heikkeni. Vainajasta tuli aiempaa etäisempi.

Suistamalla¹⁰⁹ rituaalisesta muistoateriasta käytettiin nimitystä piirut¹¹⁰. Sitä tiedetään vietetyn syksyisin aina 1930-luvulle saakka. Riitin järjestivät tavallisesti vain varakkaimmat suvut. Valmistelu kesti kuusi viikkoa. Tuona aikana valmistettiin ruokaa tarjottavaksi suvulle ja vainajille, ja pestiin piirut järjestävä talo: vainajan ei katsottu voivan saapua likaiseen asuntoon. Piirujen järjestämistä perusteltiin sanomalla niiden tuovan järjestäjälleen onnea ja menestystä.¹¹¹

Mualla Raja-Karjalassa piiruja ei yhdistetty vainajiin, vaan ne olivat elävien juhla. Esimerkiksi suojärveläinen Natalia Turhanen sanoi (1936) piirujen tarkoittavan sulhasen vastaanottojuhlaa. Salmilaisen Vasili Abramoffin samanaikaisen tiedon mukaan piirut tarkoitti ylipääntänsä juhlapitoja.¹¹²

Kalmoilla pomilointi

Lounaallisella vainaja ikään kuin tuli elävien luo. Kalmoilla pomiloinnissa elävät menivät tapamaan vainajaa. Molemmissa tapauksissa korostettiin elävien ja vainajan yhteyttä. Tiina Juurelan 2000-luvun alussa kerättyssä aineistossa pomilointi kuvattiin naisten tehtävänä. Myös haastatellut olivat pääsääntöisesti naisia. Miesten rooli jää aineistossa avoimeksi.¹¹³

Juurelan vastaajien mukaan kalmoilla pomiloinnin aloitti vainajan sukuun kuuluva tai sukulaisten paikalle kutsuma itkuvirren taitaja. Hän pyysi ääneen itkemällä kuollutta osallistumaan yhteiseen ateriaan. Se oli katettu haudalle tai sen päälle laitetulle kalmalaudalle levitetylle pöytäliinalle. Tarjolla oli erilaisia piiraita, leipää, kalaa ja munia, mahdollisesti myös viinaa¹¹⁴, jota kaadettiin haudalle, jotta vainajakin sai osansa. Kalmalauta, jolla vainaja oli valmisteltu lähtemään, ”palautti” näin vainajan elävien joukkoon yhteiselle aterialle. Vainajasta tuli läsnäoleva myös kerronnan kautta: ruokailtaessa muisteltiin häntä ja kerrottiin hänen elämästään. Niilo Sauhkeen mukaan Salmisssa vainajan kotitalon emäntä sirotteli ruokailun jälkeen ”hautakumpujen päälle kananmunien ja keitetyn kalan palasia, vainajille myöhemmin syötäväksi”. Tämän jälkeen väki palasi kotiin.¹¹⁵ Pääpiirteissään rajakarjalainen pomilointi oli samanlainen tapahtuma kuin esi-kristillinen slaavilainen vainajien muistamisrituaali.¹¹⁶

Itsenäistyneessä Suomessa haudalla muisteleminen sai uusia piirteitä. Vainajaa ei enää kutsuttu itkuvirrellä, ja haudalle tuotu ruoka voitiin jakaa kerjäläisille.¹¹⁷ Näin tehtäessä ruoka lakkasi olemasta väline, jolla osoitettiin vieraanvarai-

107. Vrt. Juurela (2008, 127), jonka salmilainen informantti kertoi papin olleen läsnä, kun hänen mummonsa itki poikansa, kertojan isän, hautajaisissa (ilmeisesti 1930-luvulla).

108. Home 1980b, 501.

109. Muistitiedon mukaan Suojärven Moiseinväärassa olisi järjestetty vuonna 1933 vainajien muistojuhla, jota kertoja (Viktor Harikoski) nimitti piiruiksi. E 141. Toisen tiedon mukaan muistojuhlaa olisi kutsuttu muistajaisiksi. KJK 39. 16687.

110. Venäjän sanasta *pir*, suuret pidot, joissa pääasiana on vieraiden kestitseminen.

111. KJK 39. 16669 [Pauli Revon laaja kertomus piiruiista Suistamalla]; Lehmusto 1937; Konkka 1985, 86–87; Makkonen 1989, 182–183.

112. E 141. Vrt. Pelkonen 1959, 190–193, jossa piirut tarkoittaa vainajan muistojuhlaa.

113. Juurela 2008.

114. Viinan merkityksestä haudalla käytäessä ks. Jetsu 2001, 162–169.

115. Sauhke 1971, 194–195 (josta sitaatti); Juurela 2008, 111–115.

116. Mansikka 1923; Harva 1932, 478–479.

117. E 141.

suutta vainajalle, ja siitä tuli tapa toteuttaa elävien keskinäistä huolenpitoa ja (kristillistä) lähimmäisenrakkautta. Samalla muistamisen painopiste siirtyi elävien ja kuolleiden muodostamasta yhteisöstä ensisijaisesti eläviin. Usko vainajien konkreettiseen osallistumiseen ateriaan heikkeni. Vainajan ruumiin alettiin uskoa jääneen pysyvästi hautaan, ja sielun matkanneen tuonpuoleiseen. Tämä tulkinta vastasi ortodoksisen kirkon opetusta.¹¹⁸

Kirkossa tapahtunut muistaminen

Suomen itsenäistyttyä ortodoksinen kirkko¹¹⁹ alkoi järjestäytyä valtion tuella. Se irtautui Venäjän ortodoksisesta kirkosta ja siitä tuli (1923) Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin alainen autonominen, sisäisissä asioissa itsenäinen, kirkko. Lainsäädännöllisesti siitä tehtiin (lopullisesti vasta vuonna 1970) luterilaisen kirkon ohessa toinen kansankirkko.

Suomalaistuessaan ortodoksinen kirkko ryhtyi karsimaan rituaaleistaan venäläisinä tai liian kansanomaisina pidettyjä käytäntöjä. Tämä tapahtui muun muassa papiston toiminnan aiempaa tarkemman valvonnan sekä koulujen uskonnonopetuksen avulla. Valvonnasta vastasi ortodoksinen kirkollishallitus.

Vainajan muistelemisessa maallikkojen, erityisesti naisten, toimittamat riitit vähenivät ja papin (ortodoksisessa perinteessä mies) johdolla jumalanpalveluksen yhteydessä tapahtunut vainajien muistelemisen sai keskeisen aseman. Samalla riitin painopiste siirtyi hautausmaalta ja kotoa kirkkoon ja jumalanpalvelukseen. Kirkossa vainajaa eivät symboloineet ruoka, astiat tai hänelle varattu paikka, vaan kirkon myymät muistelukir-

jat, *puametit*¹²⁰. Niihin oli merkitty sekä suvun muisteltavien vainajien että elossa olevien etunimet. Muistopäivinä pappi palautti vainajat ihmisten muistiin ja symbolisesti kutsui heidät paikalle lukemalla heidän nimensä ääneen ehtoopalveluksessa. Suvun jäsenet polvistuivat nimien lukemisen aikana, tekivät ristinmerkin ja rukoilivat vainajien puolesta.¹²¹

Kirkollisen näkemyksen mukaan muistelemisen oli rukoilemista vainajien puolesta ja kevensi heidän syntitaakkaansa tuonpuoleisessa. Koska muistelukirjoissa mainittiin vain oman suvun jäsenet, niiden lukeminen saattoi kuitenkin pitää yllä käsitystä, että riitillä huolehdittiin muisteltavien suvusta tai kylästä. Kirkon näkemys, jonka mukaan muistellut vainajat olivat osa kaikkien edesmenneiden ortodoksien muodostamaa yhteisöä, omaksuttiin ilmeisen hitaasti.¹²²

Puamettien lukemisesta oli myös maallikkojen toimittama versio. Muistajaistilaisuuteen jokainen osallistuja toi mukanaan *liztaset*, joihin oli kirjoitettu kuolleiden perheenjäsenten etunimet. Tilaisuudessa ne luettiin ääneen. Kirkollisen rituaalin tapaan maallikkomuistelukin oli vastavuo-roinen tapahtuma: jotta vainaja kuulisi muistamisen, suvun elossa olevan jäsenen tuli olla paikalla.¹²³ Kirkossa tapahtuvan lukemisen tavoin toimitus määritti, ketkä kaikki kuuluivat sukuun. Samoin se uusinsi käsitystä, että elävien ja kuolleiden välillä oli yhteys.¹²⁴ Aineistosta ei ilmene, miksi maallikot toimittivat erilliset muistajaiset. Yksi selitys voisi olla, että kyse oli syrjäkylien toiminnasta. Niissä pappi kävi harvoin, joten mahdollisuuksia lukea muistelukirjoja jumalanpalveluksen yhteydessä oli vähän.

118. Juurela (2008, 57–58) siteeraa vastaajia, joiden mukaan vainaja oli siirtynyt tuonilmaisiin, mennyt taivaaseen tai Jumalan luo.

119. Virallinen nimitys oli vuoteen 1954 saakka kreikkalaiskatolinen kirkko.

120. Muinaissaaviksi *pomnik*, suvun muistelukirja < kreikan *diptykhon*, (suvun) elävien ja kuolleiden nimiluettelo. Venäjällä sen rinnalle kehittyi *sinodik*, (virallinen tai luostarin laatima) luettelo jumalanpalveluksessa muisteltavista vainajista. Nähtävästi 1600-luvulla nämä kaksi termiä sulautuivat yhteen. Jälkimmäisestä on johdettu Suomen ortodoksisen kirkon virallinen muistelukirjan nimitys *sinodika*. Ks. Steindorff 1994, 194–199, 225–226.

121. Home 1980b, 500; Sauhke 1971, 494–496; Juurela 2008, 120. Ks. myös Makkonen 1989, 181.

122. Vrt. pappismunkki Ilarion (Alfejev), *Uskon mysteeri. Johdatus ortodoksisen dogmaattiseen teologiaan*. Suom. Irmeli Talasjoki. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto 2002, 459–466.

123. Jetsu 2013, 467. Ks. myös Stark-Arola et al. 1999, 160–161, 173.

124. Vrt. Douglas 1986, 72–73.

Huolenpidosta ja vieraanvaraisuudesta vainajien muistamiseen?

Perinteisessä rajakarjalaisessa kulttuurissa kuolemanriiteillä oli kaksi keskeistä toimituspaikkaa: vainajan koti ja hautausmaa. Molemmat olivat miesten ja vanhojen naisten toimialuetta. Kotona naisilla oli ruumiinpesijöinä ja -pukijoina sekä yönistujaisten järjestäjinä keskeinen rooli. Hautausmaa kuului selvemmin miesten tehtäväpiiriin. Ruumiinpesijä- ja itkijänaisilla oli siellä kuitenkin tärkeä rooli vainajan matkaan saattajina.

Kirkollisten käytänteiden syrjäyttäessä kansanperinnettä kirkkorakennuksesta tuli hautausmaata tärkeämpi riittipaikka. Samalla naisten ja kodin rooli kuolemassa heikkeni, kuten myös näiden antama huolenpito sekä kuoleman jälkeen muistelemissa osoitettu vieraanvaraisuus. Kun kirkko otti vastuun vainajasta, kuolemasta tuli yksilöä ja hänen tuonpuoleista elämänsä koskeva asia. Vainajan ja yhteisön suhde samoin kuin vainajan merkitys yhteisölle tässä ja nyt muuttui epäolennaisemmaksi. Tämä näkyi kuolemanriittien yksinkertaistumisena. Kuolevalta ei tarvinnut pyytää anteeksi. Vainajan ei tarvinnut tehdä sovintoa elävien kanssa matkallaan hautausmaalle. Usko siihen, että elävien tulisi määräjain kestitä vainajia, mureni. Kaiken tämän seurauksena mureni samalla etiikka, jota vainajien ja elävien aktiivinen vuorovaikutus oli rakentanut. Lyhyesti sanoen globaali kirkollinen vaikutus muutti lokaalin rajakarjalaisen vainajille osoitetun huolenpidon ja vieraanvaraisuuden yleiseksi edesmenneiden muistamiseksi. Välittämisen ja huolenpidon etiikasta tuli muistamiseen velvoittavaa etiikkaa.¹²⁵

Muutokseen vaikutti kirkon ja valtion toiminnan, ortodoksisen kirkon ”suomalaiutumisen”, lisäksi 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alkupuolen kansallinen ajattelu. Vainajille osoitettua vieraanvaraisuutta ja kuoleman uhkan torjumista paheksuttiin pakanuutena sekä modernille yhteiskunnalle ja valistuneelle ihmiselle sopimattomana taikauskona, vainajien palvontana.¹²⁶ Perinteenkerääjä Juho Lukkarinen esimerkiksi kirjoitti vuonna 1918 vainajien pääsiäisen viettämisen loppuneen Vienassa ”joku vuosi sitten” ja sanoi sen olevan merkki vienankarjalaisten valistuneisuudesta.¹²⁷ Homeen mainitsema ”luterilainen motkotus” kuuluu samaan selityspereenteeseen.

Yhteenvetona totean, että kuolemanriittien kirkollistuminen muutti sekä suvun ja vainajan sosiaalisia suhteita että vainajien yhteisöllistä roolia ja näihin molempiin liittyntä etiikkaa. Suvun rinnalle tulivat seurakunta ja kirkko, suvun vainajien sijaan korostuivat edesmenneet ortodoksikristityt yleensä. Huolenpito¹²⁸ korvautui muistamisella, johon ei enää sisällynyt aineellisesti, ruoan avulla ilmaistua yhteyttä. Vainaja lakkasi olemasta ensisijaisesti paikallisyhteisön jäsen ja osa sen eettisten merkitysten tuottamisprosessia. Hänestä tuli globaalin yhteisön, kirkon, jäsen, joka ei kuulunut paikalliseen, vaan ylimaalliseen, taivaalliseen, yhteisöön.¹²⁹

Muutos loi uudenlaista etiikkaa. Vainajan ja yhteisön suhteiden rituaalinen puhdistaminen ja rituaalisen puhtauden säilyttäminen ei enää ollut suvulle keskeistä. Tärkeämmäksi muodostui vainajan yksilön toiminnan kautta tapahtuva siirtäminen erilleen elävien yhteisöstä. Toinen ei syrjäyttänyt toista, mutta painotus vaihtui. Hyvän yhteisön sijasta alettiin kiinnittää päähuomio yksilön hyvään.

125. Vrt. Norbert Elias, *Kuolevien yksinäisyys*. Suom. Jari & Paula Nieminen. Gaudeamus 1993 [1982].

126. Ks. Waronen 1910, 101–107. Vrt. Eila Stepanovan (2012, 258) viittaukset kolmeen arvostettuun perinteentutkijaan, Lauri Honkoon, Aili Nenolaan ja Anna-Leena Siikalaan, jotka lähes vuosisata myöhemmin käyttivät edelleen termiä kuolleiden kultti (*cult of the dead*).

127. J[uh]o Lukkarinen, *Vienan Karjalassa*. Karisto 1918, 106; Mansikka 1923, 173 (josta sitaatti); Y. M. Sokolov, *Russian folklore*. Folklore Associates 1971 [1950], 165–166; Paulaharju 1995, 170.

128. Marja-Liisa Keinänen (2014) korostaa huolenpitoa naisten erityispiirteenä. En ole täysin samaa mieltä, mutta esittämäni eettinen siirtymä voidaan silti tulkita sukupuolinäkökulmasta siirtymäksi kohti moderneja länsimaisia, ”miehisää” arvoja.

129. Vrt. Douglas 1973, 32–33, 130; Douglas 1986, 56–57, 73–74, 91.

Abstract: Solitude and hospitality. Ideals of good death in Orthodox Border Karelia, 1870–1939

The article traces the changes that took place in funeral practices and their significance in Orthodox Border Karelia (part of Finland until 1940). The study is based partly on archival sources, mainly located in the archives of the Finnish Literature Society, and partly on published sources. The method used is a combination of historical anthropology (e.g., Marshall Salins) and social interaction (Mary Douglas, above all). The first argument is that in ca 1870, funeral practices and commemoration of the dead for the most part were in the hands of laypeople and based on vernacular traditions, Christian or otherwise. This gradually changed under the influence of the Orthodox Church (until 1892, when the diocese of Vyborg and Finland was founded, while the Border Karelian Orthodox belonged to the diocese of St Petersburg;

and since 1918 when they were a part of the Orthodox Church in Finland). The role of laypeople diminished, and traditions not fitting with the teachings of the Church were cut down, although in various phases of the funeral and commemorative rites these changes happened at a different pace. The second argument, and conclusion, is that rites dominated by laypeople emphasized solitude and hospitality (as ideals), which I see as a way of looking at the death as being good because the dead bound the living and the deceased together as an interactive community. The dominance of the Church, on the other hand, stressed the dead as citizens of a heavenly kingdom, thus separating them from those still alive and emphasizing the solitude of dying, instead of community.

Keywords: Orthodox Border Karelia, funeral rites, commemorative rites, ritual change, meanings attributed to death